



جامعة المنصورة  
كلية الآداب

---

# المشيئة الالهية ومفهوم الحرية والحمية فى الفكر الإسلامى

الأستاذ الدكتور

إبراهيم إبراهيم محمد ياسين

أستاذ الفلسفة الإسلامية

رئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة المنصورة

مجلة كلية الآداب - جامعة المنصورة

العدد السابع والعشرون - أغسطس ٢٠٠٠



## المشينة الالهية ومفهوم الحرية والحتمية

### فى الفكر الإسلامى

١ - تمهيد :

مشكلة الحرية من المشكلات المتعاطمة فى الفكر الاسلامى ، وهى الى جانب ذلك مشكلة متعددة الجوانب مثيرة للبحث على مر العصور ولذلك تبدو متجدده دائما

والباحث هنا يحاول أن ينظر إليها من زاوية جديدة على البحث لم تتل حظها من لداراسة الوافية . ومع ذلك فهو يضع فى اعتباره أن بحوثا قصيرة من هذا النوع لا يمكن أن تحيط بكافة جوانب المشكلة وحسبنا أن تكون الزاوية التى نقدم من خلالها البحث جديرة بالنظر .

وإذا كانت مشكلة الحرية قد شغلت المتكلمين المسلمين فاستدعت عند بحثها القول بالجبرية وبالضرورة وبالقضاء والقدر ، بل كان البحث فى هذا المجال مثار اختلاف وتناقض الفرق الاسلامية ، وكان النظرانيتها أساسا ينصب على الفعل فى جانبه البشرى من حيث هو طاعة أو معصية بما يترتب على ذلك من ثواب وعقاب . كنتيجة ضرورية للاتجاهات الفكرية التى تراوح القول فيما أخذت به بين القول بالجبرية المطلقة كما هو الحال عند « جهنم بن صفوان » الذى ذهب الى أبعد مدى فى القول بالجبرية الصارمة والقول بالحرية الفاعلة أو بحرية الإرادة والعدل . والمعتزلة هم الذين اعتقدوا بأن العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره ويدرك الفرق بين حركاته الإرادية وأفعاله التى لا اقتدار له عندها .

ثم موقف « الأشاعرة » (١) الذى يتمثل فى القول بالكسب وإرجاع الحوادث كلها الى قدرة الله تعالى ، والقول بأن كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعة ومنشؤه ... وأن كل واحد من الفعلين الاضطرارى و الإختيارى واقع بقدرة الله تعالى وكأن الأشاعرة يعودون إلى القول بالجبرية التى قال بها « جهنم بن صفوان » وكأن المعتزلة يقولون بالضرورة التى تنبع من استحالة أن يكون الإنسان مجبرا على الفعل ثم يثاب عليه أو يعاقب .

كانت كل هذه المواقف حاضرة فى مجال رؤية الباحث وهو يتناول هذا الموضوع لذلك راح ينقب عن زاوية جديدة عند متفلسفة الصوفية المسلمين فجاء اتجاه البحث من أعلى وابتداء من المشيئة الإلهية وكذلك الإرادة المتعلقة بها ، وبالتالي سنكون بازاء نظرية فى المشيئة والإرادة عندما نتحدث عن علاقة الله بالكون وبخلق أفعال الإنسان ، كما سنكون بإزاء نظرية فى الحتمية عندما نكون بصدد بحث القوانين الكونية ، وسوف نلاحظ أن البحث فى العلاقات السببية بين الظواهر المضطردة لا يخرج الانسان بأفعاله عن هذه العلاقة فالانسان باعتباره حلقة من حلقات الكون وظاهرة من ظواهره يخضع فى كل ما يصدر عنه الى التدبير الالهى ، ويبقى الإختيار المتاح له إختيارا فى مجال التكليف لا فى مجال التكوين ، وفى مجال ما يظهر بالإرادة الالهية لا فى مجال ما سبقت به المشيئة .

---

(١) محمد عاطف العراقى ( الدكتور ) ، مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى ، بحث فى كتاب دراسات فلسفية ، اشراف الدكتور عثمان أمين ، الهيئة العامة للكتاب و القاهرة ، ١٩٧٤ م ، ص ١٩٣ ، ١٩٤ ، كذلك يراجع الارشاد للجوينى ، ص ٢، ٢، ٣، ٢، ٨ .

لذلك نجد أنفسنا بازاء مصطلحات يستخدمها متفلسفة الصوفية للتعبير عما يشعرون به من حرية محتومة أو إختيار مختار ، أو تدبير مدبر ، وهذه المصطلحات هى من أمثال المشينة الالهية أو الغيب المطلق أو باطن الغيب أو التكوين وهى المصطلحات التى تدل على ما سبق به العلم الالهى أزلا .

وكذلك الإرادة أو التكليف أو ظاهر الغيب أو الوجود وهى المصطلحات التى تشير الى ما ظهر فى الكون من الغيب مخصصا بحكم الإرادة أو بحكم الاستجابة لأمر الإيجاد « كن » أو بحكم الطاعة الذى تخضع له الأكوان لقوله تعالى : « إنما قولنا لشيئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (١) . وقوله جل شأنه فى مخاطبة السماوات والأرض « انتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » (٢) .

ومن اللافت حقا أن يشهد الانسان إضطراد الحوادث فى الكون ووقوعها دائما على نفس النحو إذا بقيت نفس الظروف المحيطة ثابتة ، وهذا القانون يعمل بانتظام ودون أن يعدل مساره مطلقا . لا أن تقضى الإرادة الالهية بما شاء الله من تغيير سبق به العلم الالهى .

والقرآن الكريم يؤيد موقف إضطراد الحوادث ، كما يرجعها إلى القدرة الإلهية ، فالأمر الالهى هو المعنى بالإيجاد والتوجيه والحرية والنمو والذبول ، والميلاد والفناء ، لقوله جل شأنه « إنا كل شيء خلقناه بقدر » (٣) ، وقوله تعالى « ما أصابكم من مصيبة فى الأرض ولا فى

---

(١) سورة النحل ، الآية ٤٠ .

(٢) سورة فصلت ، الآية ١١ .

(٣) سورة القمر ، الآية ٤٩ .

أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها . (١)

وسوف نتعرض لدراسة هذه الاتجاهات من خلال منظور المتصوفة الذين يضعون الحرية البشرية فى نطاق الحرية الالهية المطلقة ، وينظرون الى القوانين الكونية فى نطاق العناية الالهية التى تفترض حتمية صارمة فى الطبيعة تمكن الانسان من اكتشاف قوانينها باسمرار وباضطراد وبانتظام . مما لا يترك مجالا لدعاة النزعة الطبيعية الذين يفترضون أن الطبيعة فاعلة وأن القوانين الكونية غير حتمية وأن الانسان مخترعها وليس مكتشفا لها .

## ٢ - بين المشيئة والإرادة :

فى محاولة لفهم الوجود وعلاقة الله بالعالم يفرق الصوفية بين « المشيئة » و « الإرادة » من حيث المعنى الإصطلاحى على اعتبار أن العلم الالهى فى جانبه الغيبى يمثل المشيئة الالهية وفى جانبه العينى يمثل الإرادة .

ويسير على هذا الاتجاه الصوفى المتفلسف « محبى الدين بن عربى » (٢) الذى يفرق بين المشيئة و الإرادة فيفهم من المشيئة الوجود بأسره ما ظهر منه ما لم يظهر مما استأثر به الحق فى غيبة فى حين أن الإرادة هى النسبة الالهية التى خصصت شظرا من الغيب بالظهور ، وهنا وعلى مستوى الإرادة يبرز الاختيار باعتباره ليس إختيارا بل « إرادة » خصصت قسما من الغيب بالظهور . فالمشيئة الالهية فى شمولها للوجود لا إختيار

---

(١) سورة الحديد ، الآية ٢٢ .

(٢) راجع محبى الدين بن عربى ، الفتوحات المكية ، سفيق د. ابراهيم مذكور ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٤ م ، السفر الأول ، ص ١٩٨ .

فيها طبقا لهذا المفهوم . وأما الاختيار فيبرز على مستوى الظهور ليتحد بالإرادة لأن موضوعها واحد . (١)

ويؤكد « محيى الدين بن عربى » على أن الإرادة أو الحكم الإرادى هو الذى يختص بابرار المعلومات من غيبها فى المشيئة على ماهى عليه دونما إختيار ، فهو سبحانه مريد غير مختار لذلك يقول الشيخ الأكبر « أقول بالحكم الارادى لكنى لا أقول بالإختيار ، (٢) .

ولما كانت الحرية الالهية أمر لا يقبل الجدل عند كافة المسلمين ، وهو كذلك عند علماء الكلام والمتصوفة فهو جل شأنه « يخلق ما يشاء ويختار » (٣) فهو مختار فى الأشياء متصرف فيها بحكم إختيار المشيئة الصادرة لا عن ضرورة ، أو كما يقول الجيلى « فاعلم أن الإرادة الالهية المخصصة للمخلوقات على كل حالة وهيئة صادرة من غير عنة ولا سبب بل محض إختيار الهى لأنها - أعنى الإرادة - حكم من أحكام العظمة ووصف من أوصاف الألوهية » (٤) .

ويرى « الجيلى » أن « ابن عربى » خرج خروجاً غير مألوف على هذا  
(١) راجع المعجم الصوفى للدكتور هـ/ سعادة الحكيم نشرة دندرة ، بيروت ، ١٩٨١ م مادة الإختيار ، ص ٤٣٩ .

(٢) الفتوحات المكية ، السفر الأول ، ص ١٩٨ . والمشيئة والإرادة معنيان مترادفان لغوياً . راجع انفيروزبادى ، القاموس المحيط ، ج ١ ، ص ١٩ - يقول - « شئيه .. مشيئته ... إرادته » .

(٣) سورة القصص ، الآية ٦٨ .

(٤) عبد الكريم الجيلى ، الانسان الكامل فى نعرفة الأواخر والأوائل ، طبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٧٠ م ، ج ١ ، ص ٨١ .

الرأى وراح ينفى إمكانية أن يكون الله مختاراً ويقرر أنه مريد غير مختار (١) وكأنما أراد ابن عربى أن تكون الجبرية هى الأصل الذى ينطلق منه الفعل الإلهى على اعتبار أن الإختيار نقص فى العلم الإلهى ، وكذلك تكون الجبرية الصارمة صفة الفعل لانسانى لأنها من وجهة نظره متفقة مع ثبوت كل شئ فى العلم الإلهى الأزلى . ومع ذلك فإن «ابن عربى» شأنه شأن غيره من الصوفية لم ينف الإختيار ليقع فى جبريه على ما أظن لكن مفهوم الجبريه الظاهر فى أقوال «ابن عربى» راجع الى إعتقاده أن المشينة الإلهية واحدة ، وأما تعلقها بالعالم فلا يوقعها فى جبرية تحكمها أعيان الممكنات ، فالإرادة الإلهية متعلقة بالعلم الإلهى الذى يتبع المعلوم بدوره ، والمعلوم ثابت فى العلم الإلهى كما قدمنا ، فإذا جاءت الإرادة الإلهية بحكم على ممكن من الممكنات فإنها تحكمه بما يوافق ما جاء فى العلم لا بما يخالفه ، وهذه قاعدة منطقية فى تصور «ابن عربى» عن القائلين بحرية الإرادة الإلهية فان ذلك راجع الى أن النظر الى الإختيار من المنظور البشرى هو تردد بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع ، والله جل شأنه لا يتردد فيما يأمر به ويريده ذلك أنه علمه أزلاً . وأمر به على نحو ما عمله وثبت فى عمله ، اذن فالإختيار عند «ابن عربى» ليس إنتقاء بين ممكنات بل هو إرادة الله نفسها. (٢)

ولا شك أن نظرية «ابن عربى» ومدرسته فى الإختيار» (٣) ،

(١) سعاد الحكيم ، المعجم الصوفى مادة « مختار » ، ص ٤٢٩ .

(٢) راجع فصوص الحكم ، شرح الدكتور أبو العلا عفيفى ، القاهرة ، ١٩٩٢ ،

ج ١ ، ص ١١٥ ، ١١٦ .

(٣) ينسب الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى إلى «ابن عربى» القول بجبرية

يخضع لها الكون والانسان وحتى فى الإعتقادات والطاعات والمعاصى .

راجع ص ١٥٨ من التعليق على فصوص الحكم .



«والمشيئة» ترتبط هنا بنظرية «الأعيان الثابتة» وما عرف عندهم بشئية الثبوت أو الإرتسام . وهى كلها مصطلحات تشير الى أن صورته معلومية كل شئ فى علم الحق أزلا وأبدا على «وتيرة واحدة ثابتة غير متبدلة ولا متغيرة كما لا يتجدد له سبحانه بها علم ، ولا يحدث فيها حكم لنزاهته من قيام الحوادث به وتقديس جنابه عن تجدد علمه لشئ لم يكن معلوما له تماما قبل ذلك ، بل إيجاده بقدرته التابعة لإرادته بعد علمه الأسبق الأزلى الظاهر حكم تخصيصه بالإرادة الموصوفة بالتخصيص (١) .

وابن عربى عندما ينسب الاختيار الى الجنب الإلهى إنما ينسبه له من حيث ما هو الممكن عليه لا من حيث ما هو الحق عليه ، ذلك أن الاختيار يتعارض وأحدية المشيئة (٢) .

وهكذا يبقى «ابن عربى» المشيئة الإلهية بعيدا عن دائرة الترجيح ، لأن الترجيح يقتضى مرجح ومرجح ، والله هو المرجع لذاته ، فالمشيئة أحدية الاختيار ولهذا لا يعقل فيها الممكن أبدا « وهو يعبر عن ذلك شعرا بقوله :

والحق ليس له إلا مشيئة وحيدة العين لا شرك يثنيها  
والإختيار محال فرضة فإذا أتى فحكمته الإمكان تدريبها (٣)

(١) صدر الدين القونوى ، النفحات الالهية ، مخطوطة يوسف أغا ، تركيا رقم ٥٤٦٨ / ٦ / ١ - ١٦ ب . ويراجع الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة ، مقال الدكتور أبو العلا عفيفى المنشور فى الكتاب التذكارى عن محيى الدين بن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته القاهرة ١٩٦٩ م ، ص ٢٠٩ .

(٢) راجع الفتوحات المكية ، السفر الثالث ، ص ٥٧ .

(٣) الفتوحات ، السفر الثالث ، ص ٣٥٦ .

وليس هذا المعنى ببعيد عما يقرره الجبلى ، نفسه ، الذى لم يحسن فهم « ابن عربى » فى هذه النقطة فهو يقول :

ان الإرادة أول العطفات      كانت لنا وله من النفحات  
لولا ارادته التعرف لم يكن      لكنز إبراز من الخفيات  
فلذلك المعنى تقدم حكمها      عن سائر الأوصاف والنسبات (١)

فهو هنا يشير الى أن الإرادة صفة تجلى علم الحق على حسب المقتضى الذاتى وهى تخصص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم .

ونحن نرى « الجبلى » يسلك نفس مسلك « ابن عربى » حين يجعل من صفة الإمكان أمرا يلحق بالإرادة حين تختص بالخلق ، إلا أنه ينزهها عن الحدوث عندما تتعلق بنسبتها الى الحق ، فالقدم صفة الإرادة عندما تكون إرادة القديم الأزلى ، والحدث صفتها عندما تنسب الى إرادة البشر . يقول الجبلى « لكن لما نسبت - يقصد الإرادة - إلينا كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا ، فقلنا بأن الإرادة مخلوقة يعنى إرادتنا والا فهى بنسبتها الى الله تعالى عين الإرادة القديمة التى هى له ، وما منعها من إبراز الأشياء على حسب مطلوبها إلا لنسبتها إلينا ، وهذه النسبة هى المخلوقة فإذا ارتفعت النسبة التى لها إلينا ونسبت الى الحق على ما هى عليه إنفعلت بها الأشياء فافهم ، كما أن وجودنا بنسبته إلينا مخلوق بنسبته الى الله قديم » (٢) .

---

(١) الانسان الكامل ، ج ١ ، ص ٨٠ .

(٢) النسان الكامل ، ج ١ ، ص ٨٠

واذ نصل الى الاتفاق بين الجبلى وابن عربى من حيث اطلاق الإرادة الالهية وحريتها نجد ابن عربى فى الفتوحات متحرجا من مصطلح « الإختيار » لما قد يوحى به من نقص يجوز على المختار فيعمد الى استخدام مصطلح آخر هو « الحكم الإرادى » ، كما قدمنا لأنه لا خطاب بالإختيار من وجهة نظره إنما ورد من حيث النظر الى الممكن معرى عن علته وسببته . فلا يمكن أن نشتم من كلام « ابن عربى » (١) جبرية مفروضة على الله من مخلوقاته كما لا يمكن أن نتصور أننا أمام ضرورة صارمة يخضع لها الفعل الالهى كما هو الحال فى فكر ليبنتز Leibnitz ، (٢) الذى قال بالضرورة وعاد بها الى الله والذى اعتقد أن الله لو شاء أن يغير فى كونه فانه سيكون أمام إحراجية ، اذ لو لم يتقن التغيير ، وإذا لم يكن التغيير دقيقا للغاية فان العقد ينفرط ذلك أن الكون حلقات تعتمد بعضها على البعض والعبث بحلقة يوجب تغيير الأخرى ، وهو مالم يقل به « ابن عربى » ولا يجوز أن ينسب اليه .

### ٣ - بين الأمر الالهى والمشيئة :

لا يمكن أن يغيب عن « ابن عربى » وغيره من الصوفية المسلمين قوله تعالى « يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه فى يوم كان

---

(١) الفتوحات المكية ، السفر الأول ، ص ١٩٨ .

(2) Leibnitz, Discours Metaphysique Necessite Logique et Necessite Morale, cite par Andre Verges, Histoire de philosophes .

راجع أيضاً هنرى أبو خاطر ، فى الحتمية والجبرية والحرية ، بيروت ١٩٨١ م ، ص ٣٩ .

مقداره ألف سنة مما تعدون (١) ، ولا قوله «انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له ك فيكون» (٢) . وقوله «ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره» (٣) .

وقوله جل شأنه «لله الأمر من قبل ون بعد» ١٩١ (٤) .

وهذا ما دفع ابن عربى الى تفسير إختيار الانسان لفعل الشر أو المعصية باعتباره جهلاً بما جاء أولا فى العلم وما حوته المشيئة الالهية أو ما دون وارتسم فى عرصة الثبوت باعتبار المشيئة هى الغيب المطلق . وهو لهذا يرى لكل فعل جانبين . وأحد هذين الجانبين هو ما نفى أو غاب فى غيب الهوية أو فى العلم الالهى الذى لا يطلع عليه بشر . وأما ما ظهر من الغيب فهو ما جاء بالأمر الالهى الذى لا يخالف إرادته .

وأوامر الحق تبلغ الى خلقه على السنة المبلغين عندما يريد الحق ذلك ، وأوامر الحق إذا وردت على السنة المبلغين فهى صيغة الأوامر لا الأوامر نفسها ، وصيغة الأمر قابلة للعصيان أما حقيقة الأمر فغير قابلة للعصيان ، فإذا قيل مثلا وكيف عصى آدم ربه عندما أكل من الشجرة التى حرم

---

(١) سورة السجدة ، الآية ٥ .

(٢) سورة يس ، الآية ٨٢ .

(٣) سورة الزم ، الآية ٢٥ .

(٤) سورة الروم ، الآية ٤ .

يستعمل «ابن عربى، مصطلحات الأمر التكوينى والأمر التكليفى اشارة الى الأمر عندما يكون مشيئة ثم عندما يكون إرادة وهو يستعمل كذلك مصطلحي «الأمر الخفى» ، «الأمر الجلى» كمتراقات للأمر التكوينى والامر التكليفى . راجع الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ص ٣٥٠ .

الله ؟ فان الرد على ذلك قائم عند « ابن عربى » فى اعتقاده بأن صدور الأمر الالهى إنما كان بصيغة « الملك » يعنى فى جانب التكليفى ، فالأمر الالهى إذا خولف هنا فليس الا الأمر بالواسطة لا الأمر التكوينى ، فما خالف الله أحد قط فى جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة ، فوقعت المخالفة من حيث أمر الوساطة ، (١) .

ويقول ابن عربى أيضا « وأمر الحق مسموعة مطاعة الى قيام الساعة ، لكن الأوامر الخفية لا الأوامر الجلية فان شرعه عن أمره وما قدره كل سامع حق قدره فلما جهل عصى نهيه وأمره » (٢) .

ولعلنا نلاحظ الآن كيف يجيب « ابن عربى » على السؤال القائل دل يمكن أن يعصى الأمر الالهى ؟ ثم هل يمكن أن يخرج عن فعل الإرادة ؟ . والأمر الالهى لا يخالف الإرادة لأنها داخلية فى حده وحقيقته وأما وقوع فعل المعصية فهو ليس مخالفة للإرادة وإنما هو مخالفة للتكليف ، ومع ذلك يرى « ابن عربى » أن الله يمكن أن يأمر بما لا يريد وقوعه . فالنبي أو المبلغ عندما يُأمر بإبلاغ الأمر الالهى لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة أو بما يخالفها ، ولا يعزف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراء . (٣)

(١) فصوص الحكم . ج١ ، ص ١٦٥ .

(٢) الفتوحات ، ج٤ ، ص ٣٥٠ .

(٣) لفتوحات المكية ، ج٤ ، ص ١٢٨ .

ويخالف المعتزلة هذا انراى لأنهم يرون أن الله لا يجوز أن يأمر بما لا يريد وقوعه . كما لا يجوز أن يضاف اليه الشر أو الظلم لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً . يراجع فى هذا جميل صليبا (الدكتور) ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٣٥٤ .

والسؤال الآن هل تخالف الإرادة العلم ، وهل يريد الله شيء لا يعلمه ؟ .  
الواقع أنه لا تناقض عند «ابن عربي» بين الأمر الإادة ، إنما  
التناقض بين الأمر وما أعطاه العلم التابع للمعلوم ، والله فعال لما يريد ،  
وهو لا يريد إلا ما هو عليه العلم ، وأما كيف يقر العصيان ؟

فإن الأمر التكليفي عندما يقع في قلب الإنسان فإنه تتكون في هذا  
القلب أما مقاومة للأمر وأما طاعة ، فإن تكونت في القلب الإباية كان  
مخدولا وكان خذلانه منه ، وإلا فالأمر عكس ذلك إذا صادف قبولا .  
ويفسر «ابن عربي» هذا الأمر بقوله «ومالنا من الأمر الإلهي عند صاحب  
هذا النظر أن يهني محله بالانتظار فإذا جاء الأمر الإلهي الذي يأتي  
بالتكوين بلا واسطه فينظر أثره في قلبه أولا فإن وجد الإباية قد تكونت  
في قلبه فيعلم أنه مخدول وأن خذلانه منه لأنه على هذه الصورة في  
حضرة ثبوت عينه التي العلم لله به ، وأن وجد غير ذلك وهو القبول  
فكذلك أيضا فلا نزال نراقب حكم العلم فينا من الحق متى نعلم ما كنا فيه  
فانه لا يحكم فينا إلا بنا ... ومن كان هذا حاله في مراقبته وإن وقع منه  
خلاف ما أمر به فانه لا يضره ولا ينقصه عند الله ، فإن المراد قد حصل  
وهو المراقبة لله في تكوينه ، (١) .

ولقد استفاد «ابن عربي» من النظر والتدبر فيما جاء في القرآن الكريم  
متعلقا بالمشيئة الإرادة ، ونحن واجدون بعض التمييز بين المشيئة ، و  
الإرادة ، وإن فهم منهما الترادف أحيانا فالمشيئة هي الإرادة ومشيئة الله  
تجلى الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود ، وإرادة  
تجلية لإيجاد المعدوم (٢) .

(١) راجع الفتوحات المكية ، جزء ، ص ٨٢ ، والمعجم الصوفي ، ص ٩٧ .

(٢) معجم ألفاظ القرآن ، لمدة شبي .

وهكذا تقترن المشيئة بالإرادة على نحو ما يفهم من قوله تعالى « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » (١) ... وقوله تعالى « من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد » (٢) .

وقوله جل شأنه « لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء » (٣) .

وتأتى آيات الإرادة منفصلة أحيانا دون أن تشير الى المشيئة لقوله تعالى « قل افرأيتم ما تدعون من دون الله أن أرادنى الله بضرهن كاشفات ضره أو أرادنى برحمة هن ممسكات رحمته قل حسبى الله عليه يتوكل المتوكلون » (٤) .

وقوله جل شأنه « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (٥) .

وقوله تعالى « وان يردك بخير فلا راد لفضله » (٦) . ثم أن هناك من الآيات ما تظهر فيه المشيئة دون الإزادة لقوله تعالى « لو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم » (٧) .

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٥٣ .

(٢) سورة اسراء ، الآية ١٨ .

(٣) سورة الزمر ، الآية ٤ .

(٤) سورة الزمر ، الآية ٣٨ .

(٥) سورة النيل ، الآية ٤٠ .

(٦) سورة يونس ، الآية ١٠٧ .

(٧) سورة البقرة ، الآية ٢٠ .

وقوله تعالى « قال رب لو شئت لأهلكتهم من قبل وإياي » (١) .

وقوله تعالى « وما تشاءون الا أن يشاء الله » (٢) .

وقوله تعالى « نرفع درجات من نشاء » (٣) .

وقوله تعالى « ان نشأ ننزل عليهم من السماء » (٤) .

الا أن محاولة فهم المصطلح بمعزل عن غيره أمر لا يتسم بالدقة لأن المعانى متداخلة لذلك وجدنا « المشيئة » و « الإرادة » عند « ابن عربى » و « القونوى » نسبتان من نسب الذات الالهية ، فبالمشيئة ظهر أثر الطبيعة وهى غيب والمشيئة نسبة الهية لا عين لها ... » (٥) .

كذلك فمن نتائج هذه النظرية عند « ابن عربى » أنه جعل من المشيئة عرشا للذات الالهية وهى الوجود بأسره ، فلا عين تغايرها تفنى وتعدم لا تبقى ولا تذر ... (٦) والمشيئة لا تتعلق بالممكن إلا من إيجاده ، فيقول أن الحق أرادها - أراد الممكنات - كما علمها ، وعلمها بما أعطته هى من ذاتها ، فأرادها على ما هى عليه ولو أراد غير ذلك ما وقع . (٧) ويخلص المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى الى أن ذلك تعطيل للإرادة

(١) سورة الاعراف ، الآية ١٥٥ .

(٢) سورة الانسان ، الآية ٢٠ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ٨٣ .

(٤) سورة الشعراء ، الآية ٤ .

(٥) راجع الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٣٩٧ .

(٦) الفتوحات ، ج ٤ ، ص ٤٥ .

(٧) فصوص الحكم شرح ، أبو العلا عفيفى ، ج ٢ ص ٦٣ .



الإلهية ، الأمر الذى انتهينا الى عدم دقته فيما سبق عندما أشرنا الى كيفية استخدام « الشيخ الأكبر » لمصطلح الحكم الإرادى ، وكذلك مفهومه للأمر التكوينى والتكليفى .

ولقد فهمت الدكتورة « سعاد الحكيم » (١) فهما قريبا من مفهوم الدكتور أبو العلا عفيفى حيث تذكر أن ابن عربى يرى أن الله لا يشاء إلا ما هى الأمور عليه ، لأن الإرادة لا تخالف العلم والعلم لا يخالف المعلوم ما ظهر ووقع فلا تبديل لكلمات الله ، ذلك أن آيات المشيئة فى القرآن الكريم تبدأ بحرف « لو » أحيانا وبحرف « أن » أحيانا أخرى وهو ما يعنى التوقف عن أن يشاء الله غير ما شاءه ، فمشيئته أحدية التعلق وهى نسبة تابعة للعلم والمعلوم نسبة تابعة للمعلوم ، والمعلوم أنت وأحوالك (٢) وهو اصرار لا مبرر له على الصاق رأى يقول باتخاذ « ابن عربى » طريقا صارما فى فرض جبرية على الإرادة الإلهية . وهو اهدار لآراء هذا الصوفى المتفلسف فى « الحرية » التى يراها فى اطلاق حرية الحق فى مواجهة العبودية الكامل للعبد تلك العبودية التى تعنى الخلاص من رق الأكوان ، كما تعنى الحرية عن كل ما سوى الله - فالحرية عند ابن عربى « عبودية محققة لله » (٣) يؤلف فيها بين نوعين من الحرية . حرية العبد فى مقام العبودية أو فى مقام كمال العبودية الذى يصير فيه العبد ربانيا وتكون كل حواسه من سمع وبصر ويد ورجل مصرفة بأمر الله ، وحرية الهية لا تخرج عن

---

(١) المعجم الصوفى ، مادة مشيئة ، ص ٦٣٧ .

(٢) الفتاوى المكية ، السفر الرابع ، ص ٢٤٠ . وفصوص الحكم ج ١ ، ص

٨٢ ، ٨٣ .

(٣) الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٤١٣ ، ج ٢ ، ص ٢٢٧ .

دائرتها حرية العبد .

ولعل هذا هو الذى قاد المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى ، (١) الى التأكيد على أن « ابن عربى » يعنى بالمشيئة « جوهر الذات » وهى الوجود بأسره ، بل هى « الله » موافقا فى ذلك « أبو طالب المكى » الذى يرى أن المشيئة « عرش الذات » ثم هو يجعل « الإرادة الالهية » مشيئة الاتية إلا أنها ذلك الجزء من المشيئة الذى أخرج الموجودات من الغيب إلى الشهادة . ذلك تكون المشيئة كما يراها الشيخ الأكبر من وجهة نظر الدكتور « عفيفى » هى السبب فى الوجود وأما يتجلى من هذه الغيبات فى الكون هو بفعل الإرادة . لهذا لم يكن غريبا أن يربط « عفيفى » بين مفهوم المشيئة عند « ابن عربى » وما جاء عند « الحسين بن منصور الحلاج » وهى عند أشبه بالفيزيوس الأفلاطونى عن العقل الأول .

كذلك فإن العلاقة بين « المشيئة والأمر » (٢) تظهر فيما يعتقده من أن الله يأمر بالشر ولا يريد وقوعه لأنه يأمر عباده أن يمتنعوا عن فعل الشر ، ورغم أن الله سبحانه يأمر أنبيائه بتبليغ أوامره إلا أنه لا يريد لهذه الأوامر أن تقع دائما . إلا أن ما يقع من معصية لأمر التبليغ لا يكون عصيانا للمشيئة وإنما منتهى الطاعة للأمر الالهى ، وهو ما قادنا فيما سبق الى الإعتقاد بأن مفهوم « ابن عربى » للمشيئة والأمر والإرادة يجب أن يكون من خلال مفهومه « للحكم الإرادى » وكذلك مفهومه « لأمر التكليف » .

---

(١) A.Affhfh, The Mystical Philosoph of Muhid A'din Ibnul Arabi, Cambridge 1993 , pp. 160 , 161 .

(٢) الفصوص ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

#### ٤ - المنحى الجبرى عند الغزالى ومدي حرية الإرادة الالهية :

ومن النتائج التى ترتبت على المنحى الجبرى فى فكر « الغزالى » مثلا ، أن أفعال الانسان كلها جبرية ، وأن العلم إشراق من الله ، وأن الإرادة مقيدة بالعلم وما يجرى فى عالم الشهادة صورة ما يجرى فى عالم الملكوت ، وفى عالم الملكوت فإن الإرادة وهى عين العلم الالهى تحرك القدرة ، وقدرته تحرك قلمه فيكتب القلم فى قلب الانسان علما يحرك إرادته . فيظهر من هذا أن حركة الفعل الانسانى تجرى بنفس الترتيب وب نفس الطريقة التى يجرى بها الفعل الالهى ، فالعلم أصبح قلما لا بإرادته بل بإرادة صانعة وقدرته ، الإرادة تحركت ثم حركت القدرة بعلم القلب على لسان العقل ، وأما الفعل فسراج لا يشتعل بنفسه لكن وراءه مشعل ، وأما لوح القلب لا بنفسه ولكن بالقلم (١) ، والمقصود من هذه القصة لرمزية أننا بازاء عوالم ثلاثة هى عالم الملك ، وعالم الجبروت ، وعالم الملكوت ، وأن هذه العوالم الثلاثة خاضعة للقدرة الالهية والقدرة صفة القادر ، والقادر عالم ومريد ، وكل ما ظهر فى الوجود من خلق تابع لعلمه خاضع لإرادته وقدرته .

ومعنى ذلك كما يذكر « جميل صليبا » أن الغزالى لم يجعل إرادة الانسان حرة فى إختيار الفعل الموافق ، بل جعلها مقيدة بالعلم . (٢)

---

(١) احياء علوم الدين ، تحقيق د. بدوى طبانة ، الجزء الرابع ، ٢٤٣ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٣٥٦ . راجع أبو حامد الغزالى ، معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، مكتبة الجندى ، القاهرة ص ص ١٩٤ إلى ١٩٦ . راجع أيضاً الغزالى ( أبو حامد ) المقصد الأسنى ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ص ١٢٧ .

والغزالي يطلق القدرة الالهية والاستطاعة خلافا لما قال به المعتزلة من أن الله إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده في الدنيا ، ولا يقدر على فعل ما ليس في صالحهم ، وأما في الآخرة فإن الله لا يوصف بالقدرة على أن يزيد أو ينقص من عذاب أهل النار أو نعيم أهل الجنة - وهي فكرة « الجواد » أو الكريم الذي لا يبقى شيئا من كرمه أو يذخر من جوده ، لأنه لا يبخل على المخلوقات بما فيه صلاحها ، وهي جبرية مفروضة على القدرة الالهية من « المعتزلة » تجعل إرادة الله مقيدة بينما يرى « الغزالي » أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده ، لأنه لا يعقل في حقه الوجوب ولا يسأل عما يفعل . (١)

ثم أن الله تعالى مرید لأفعاله ، والفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز والامكان والترجيح طبقا لنوعية الفعل خيرا كان أو شرا ، فإن وقوع أحد الضدين رهن بالإرادة . يقول الغزالي « في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد » فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه - أى وقوع الفعل - في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعله تعلق الإرادة به ، فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقا به تابعا له غير مؤشر فيه . (٢)

---

(١) احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ١١٧ . راجع أيضا تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٣٦٠ وفيه يناقش « جميل صليبا » رأى الغزالي في « رعاية الله للأصلاح » التي ذهبت إليها المعتزلة والتي يستنتج منها فرض جبرية صارمة على الإرادة الالهية .

(٢) أبو حامد الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، تحقيق الشيخ مصطفى أبو الملا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، ص ٩٢ .

ويرفض الغزالي إعتقاد المعتزلة أن البارئ تعالى يريد بإرادة حادثه لا فى محل لأن فى هذا إشارة الى أن الإرادة لا تقوم بذاته وإنما تقوم بغيره .

ثم يدفع الغزالي القول بحدوث الإرادة فى ذاته لأن هذا يعنى أن ذاته لأن هذا يعنى أن ذاته محلاً للحوادث وهو ما يوجب حدوث البارئ وذلك أمر منكر . وأما الإرادة كما يراها ، فهى متعلقة بجميع الحادثات ، من حيث أنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة محتاج الى إرادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به ، فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد ، والشر مراد ، والكفر والمعصية حوادث فهى اذن لا محالة مراده فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (١) وهى حرية الإرادة الالهية التى لا تخضع لشيء أو تحكمها ضرورة ، كما لا يمكن القول بأنها تعمل فى دائرة دون أخرى فلا يصح أن نوافق المعتزلة على أن الإرادة لا تتعلق بالشر أو بالمعاصى فهو قول أقرب الى العجز والقصور تعالى رب العالمين عن ذلك .

وفى مفهوم الغزالي للإسم « اقادر » يوضح أنه ذو القدرة القادرة التى توجد الشيء بتقدير الإرادة والعلم واقعا على وفقهما ، ولا يتردد « الغزالي » فى اظهار حرية الإرادة التابعة للمشئنة ، حيث يذكر أن القادر هو الذى إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل وليس من شرطه أن يشاء لا محالة فان الله تعالى قادر (٢) غير مقيد بما شاء أو أراد .

---

(١) الاقتصاد فى الإعتقاد ، ص ٩٦ .

(٢) راجع الغزالي ، المقصد الأسنى ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ص ١٢٧ .

## ٥ - مفهوم المشيئة و الإرادة عند الشاذلية :

فاذا ما عرضنا لمفهوم « المشيئة الالهية » كما جاء عند أحد أقطاب المدرسة الشاذلية ، وهو « ابن عطاء الله » (١) وجدناه يقرن بين أدب التوحيد واعتقاد المسلم أن كل شيء يستند الى المشيئة ، ولا يكون شيء الا بمشيئة الله تعالى و ارادته أزلا . وكما نفى « عبد الكريم الجيلى » أن تكون المعلومات قد أعطت الحق العلم من نفسها فان « ابن عطاء » ينفى أن تستند المشيئة أو الإرادة الى شيء من الموجودات لا استحالة وجود النقص فيما يجب له الكمال .

ويؤدى هذا المفهوم لحرية الإرادة والمشيئة الالهية إلى نظرية كاملة فى « إسقاط التدبير » وترك الإختيار ، وهى النظرية التى قدمها باستفاضة ودقة أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه « ابن عطاء الله السكندرى وتصرفه » (٢) .

فابن عطاء الذى يرى أن تدبير الانسان لنفسه جهل إنما يحيل لتدبير الى الله جل شأنه فيقول « أن الله تعالى هو المتولى لتدبير مملكته عنوها وسفلها غيبها وشهادتها » (٣) .

ويذكر أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى ، أن « ابن عطاء الله

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى ، حكم بن عطاء الله بشرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبى ، مكتبة القاهرة ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) راجع أبو الوفا التفتازانى ( الدكتور ) ، ابن عطاء الله السكندرى تصوفه ، القاهرة ١٩٥٨ ، من ص ١٠٩ إلى ١١٧ .

(٣) ابن عطاء السكندرى ، التنوير فى إسقاط التدبير ، مطبعة صبيح ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ١٧ .

السكندري» يرى أن الله كما كان مدبراً لإنسان قبل وجوده في العالم فهو أيضاً المدبر له بعد وجوده فيه ، فإذا إعترض معترض وقال كيف يتعلق علم الله بالشئ قبل وجوده ؟ فإن الإجابة على ذلك أن علم الله بالشئ قبل وجوده لا يفترق عن علمه بعد وجوده ، وهذا راجع الى تنزه علم الله عن إعتبارات الزمان . (١)

ويقول ابن عطاء « ..فما خلق الإرادة فيك لتكون لك إرادة ، ولكن لتدحض ارادته إرادتك فتعلم أنه ليس لك إرادة ، (٢) .

ونحن نتفق مع ما وصل اليه استاذنا الدكتور « أبو الوفا التفتازاني » (٣) من أن اب عطاء الله يرى أن الخلق مطلق الإرادة والإختيار ، وتشمل ارادته كل ما في الوجود بحيث لا يخرج عن قدرته مقدور ، ولا ينفك عن حكمه مفطور ، يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل .

وتتسع دائرة الإختيار وحرية الإرادة الالهية لتصل إلى تدبير كل ما يسعى الإنسان لتدبيره بحيث لا يبقى له تدبير والا إرادة ، الا من خلال التدبير الإرادة الالهية ، يقول أبو الحس الشاذلي « أن كان ولا بد من التدبير فدبروا أ لا تدبروا» وقال أيضاً « لا تختار من أمرك شيئاً واخترأ لا تختار» (٤) . وهو موقف واضح من حرية الإرادة الإختيار ثم هو نظرية في ترك التدبير مع الله . يقول أحمد بن محمد الحسنى فى « ايقاظ الهم ، لا

---

(١) ابن عطاء الله السكندري وتصرفه ، ص ١٠٨ .

(٢) التنوير في اسقاط التدبير ، ص ٦٣ .

(٣) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٤) التنوير فى اسقاط التدبير ، ص ٥ .

شك أن الله سبحانه قدر في الأزل ما كان وما يكون الى أبد الأبد . (١)

ويقول « ذو النونى المصرى » فى معنى التوحيد « أن قدرة الله فى الاشياء بلا علاج وصنعه لها بلا مزاج ، وعلة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه وليس فى السموات العلى ولا فى الأرضين السفلى مدبر غير الله ، (٢) .

ويميل « ابن عجيبة ، الى فهم ابن عطاء الله على نحو يفهم منه اتجاه ابن عطاء إلى الإعتقاد بأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان باعتبار العلم والمشينة لا باعتبار القدرة ، فالقدرة قادرة ... وما كونه القدرة وأظهرته لا يمكن أن يكون أبدع من حيث تعلق العلم القديم ، ومع إعتقاده بصلاحية القدرة وامكانية أن يخلق الله تعالى أبدع ما خلق لكن فيما يتعلق بما سبق العلم به ونفذ به القضاء فلم يكن هناك أبدع منها أو كما يذكر ابن عجيبة « ليس فى عالم الإمكان أبدع مما كان فما ظهر فى عالم الامكان وهو عالم الشهادة لا ما كان فى عالم الغيب من المعانى القديمة ولم يظهر أبدع منه . ولن يظهر أبدا (٣) .

، هكذا يمكن أن يكون رأى فى ابن عطاء الله السكندرى أنه من القائلين بالجبرية الصارمة عندما يتعلق الأمر ، بالمشينة الإرادة ، ومن القائل بالحرية عندما يتعلق الأمر ، بالقدرة .

ومع ذلك فلا يجب أن نفضل فكرة الإختيار وسبق التدبير الالهى

(١) أحمد بن حمد عجيبة الحسينى . إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ، الطبعة

الثانية ١٣٩٢ هـ ، ص ٣٠١ .

(٢) إيقاظ الهمم ، ص ٣٠٢ .

(٣) إيقاظ الهمم ، ص ٣٠٢ .



للإنسان

## ٦ - سبق التدبير الإختيار المسبق :

وسبق التدبير أو « الإختيار المسبق » فكرة وثيقة الصلة بحرية الإنسان الذى شاء له الله أن ترتبط حريته بعبوديته واستسلامه لما يجرى عليه من القضاء والقدر ، ونحن نظن أن هذه الفكرة « الإختيار المسبق » ليست جديدة تماما فى مجال التصوف الإسلامى فلقد تحدث بولس الرسول عن معنى النعمة التى تعنى « الإختيار المسبق » وقد أشار الى هذا المعنى فى رسالته الى أهل « رومية » وأهل « أفسس » ونراه يؤثر كلمة الإختيار المسبق على كلمة القدر ، كما تأخذ المسيحية الكاثوليكية فى تعاليمها بمبدأ الإختيار المسبق الإيجابى للخلاص والخير ، وترفض الإختيار المسبق للهلاك والشر ، فالله يمنح الجميع نعمته ، فإذا رفضها الإنسان تحمل وزر عمله وانفصل عن الله انفصالا قضى الله به منذ الأزل ، علما من الله به ، والله لا يحول دون الخطيئة أن أرادها البشر ، (١) .

ومع ذلك فقد تطورت فكرة « الإختيار المسبق » عند اصلاحي القرن السادس عشر وفى نظر « جنسنوس » الذى أصبح عنده « الإختيار المسبق للهلاك والخلاص معاً » ، كذلك نرى أن القديس « أغسطينوس » والقديس « بلاجيوس » من القائلين بالحرية التى تطرح نفسها أمام الإنسان مهما كان ضعفه ، أن الحرية فى متناول يده ، كما يشدد القديس بلاجيوس على « الحرية » وانتفاء التدخل الإلهى فى شئون البشر ، فالإنسان صاحب إختيار ، وهو ذو إرادة - حرة تختار الخير والشر فلنأحسن ردت إليه حسناته ، ولأن أساء تحمل وزر الأساءة والعثرة . (٢)

(١) راجع فى الحتمية والجبرية والحرية ، ص ١٥٠ .

(٢) فى الحتمية والجبرية ، ص ١٥١ .

ومما يؤيد فكرة سبق الإختيار أنه لا يمكن تصور انسان حرا حرية مطلقة والا لا استطاع خرق كثير من النواميس الالهية وهو ما لم يوافق عليه كثيرون من الفقهاء ، والقرآن الكريم يؤيد فكرة « السبق » فى كثير من النواحي .

يقول جل شأنه « وما تشاءون الا أن يشاء الله ، (١) ، فاذا قلنا بالإختيار الانسانى فاننا يجب أن نعترف أن الله شاء لنا أن نكون أصحاب قدرة على الإختيار فى مجال الأفعال وفى مجال أوامر التكليف ، ولا إختيار فى مجال القدر ، كما أنه لا إختيار فيما يخص به الله الإنسان من رزق ومن غنى وفقر ومن صحة ومرض أو من نفوذ وجاه وسلطان ، أو من هوان وذل ، أو من عقلانية وتعقل ، أو من هوس وجنون .

يقول جل شأنه « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير انك على كل شئ قدير ، (٢) .

فالملك يعطى بمشيئة الهية وينزع قهرا ولا إختيار للانسان فيه وكذلك كل ما سصيب الانسان من خير ، وما يقدر عليه من شر سبق به العلم الالهى لإختيار الانسان له .

فالانسان اذن يتحرك فى ظل المشيئة الالهية كما يخضع لما يبدو فى الكون مخصصا بفعل الإرادة الالهية ، ولا يختار منفصلا تماما عن الناموس الالهى ولذلك يجب أن ننظر الى ما يترتب على هذه الأمور فيما

---

(١) سورة الانسان ، الآية ٣٠ .

(٢) سور آل عمران ، الآية ٢٦ .

يحكم الفعل الانسانى ، وفيما يحدث فى الكون .

والسؤال الآن ، هل يفعل الانسان طبقا لما يفرض عليه دون قدرة منه  
أو استطاعه ، وهل هو مجبر على الفعل جبرا لا إختيار فيه ؟

وهل يمكن الأخذ بالاتجاه الذى سار فيه معبد الجهنى الذى تجمع كتب  
العقائد الاسلامية على أنه أول من تكلم فى القدر من المسلمين ؟ (١) .

ثم هل نقول مع « غيان الدمشقى » ، و « معبد النصرانى » (٢) بالجبر  
الخالص والحتمية الصارمة التى تعنى نفى الفعل عن الانسان وإضافيه  
الى الله ؟

لقد وصل الإعتقاد بالجبرية الصارمة حدا دفع « جهنم بن صفوان » الى  
الإعتقاد بأنه ليس للانسان قدرة على الفعل ، ولا يوصف بالاستطاعة ،  
وانما هو مجبور فى أفعاله ، ولا قدرة له ، ولا إرادة ولا إختيار ، وانما  
يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ،  
كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس  
وغربت ، وتغييمت السماء وأمطرت وأزهرت الأرض وأنبتت الى غير ذلك و  
بل وصل الى حد القول أن الثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر ،  
وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا . (٣)

---

(١) على سامى النشار (الدكتور) ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلا ، دار  
المعارف ، القاهرة ١٩٨١ ، ج ١ ، ص ٣٨١ .

(٢) الشهر ستانى ، الملل والأهواء والنحل ، طبع القاهرة ، ج ١ ، ص ٦٢ .

(٣) الشهر ستانى ، الملل والنحل ، طبعة بيروت ١٩٧٥ م ، ج ١ بالهامش ،

ولو أخذنا بهذه الاتجاهات فاننا واقعون لا محالة فى ، حتمية، (١) صارمة يخضع لها الكون والانسان خضوعاً جبرياً لا إختيار له فيه ، مما سيكون داعياً الى إسقاط الثواب والعقاب الذى يترتب على فعل الطاعة أو المعصية لأوامر التكليف وهو محل نزاع المذاهب الكلامية الدائم والمستمر حتى الآن .

## ٧ - موقف القرآن من الجبرية والحتمية :

ولو أننا ناقشنا مصطلح الحتمية أو ما نعبر عنه بالجبرية فى ضوء ما يمكن اعتباره نظرية عامة فى حركة الكون والانسان . وكلاهما يتحركان فى طاعة الأمر الإلهى ، وهما معا يشكلان جملة كونية فيها يخضع الانسان لقائمين الهى يحكم الكون بأسره . لو ناقشنا الحتمية من هذه الناحية الكوزمولوجية سيكون الاعتبار الأول للأمر الإلهى المعنى بالايجاد ، وكذلك الأمر الإلهى واجب الطاعة ، وهو الأمر الذى تستجيب له الكائنات والانسان بل والكون بأسره ، وهو أمر الهى أزالى لقوله تعالى ، ما أصابكم من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها ، إن ذلك على الله يسير، (٢) .

---

(١) يظهر مصطلح الحتمية فى معجم لا لاند مقابلاً لكلمة Determinism

التي تعنى أن الحالة الراهنة لظاهرة من لظواهر تشير إلى امكانية التنبؤ بما سيكون عليه الحال فى المستقبل ، كما تأتى اللمة أحياناً بمعنى الضرورة Necessity التى تتحكم فى سير الأشياء والانسان ، وفى المجال الدينى تشير الكلمة إلى معنى القضاء والقدر Fatalisme . راجع C.F. Laland, Vocabulaire Technique La Philosophie. Determinisme, Necessite, Fatalisme

وقوله جل شأنه « يقولون هل لنا من الأمر شيء قل أن الأمر كله لله » (١) .

وتبدو علاقة الطاعة الواجبة والضرورية فيما من أمر الصنعة الالهية فى الانسان فالصنعة خاضعه لفعل الصانع ، والله خير الصانعين ، وقد أتقن صنعته اتقاناً عظيماً ، يقول جل شأنه « صنع الله الذى أتقن كل شيء » (٢) .

فالعلاقة بين الإنسان وخالقة علاقة صنعة صانع ، ومهما أرتفع شأن المصنوع فال يمكن أن يؤت من صفات الصانع إلا بالقدر الذى يبدو منه من حيث دقة الصنع وقدرة الصانع ، لا من حيث بريد المصنوع أن يكون

فאלله جل شأنه خالق صانع مطاع ، والإنسان مخلوق مصنوع مطيع لا يملك من أمر نفسه شيئاً لقوله جل شأنه « لله ما فى السموات والأرض » (٣) . وقوله تعالى « ولله ملك السموات والأرض وما بينهما واليه المصير » (٤) .

والآيات تشير الى أن الملك والإرادة والتدبير لله وحده أن مشيئة

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٥٤ .

(٢) سورة النحل ، الآية ٨٨ . ومادة صنع تدور على معنى الإحداث والإيجاد وإنشاء وما إليها من معانى متقاربة فى الإيجاد والفعل ، وتشارك فى الأصل أفعال الخلق والإيجاد ، والإحداث ، راجع مادة صنع ، معجم ألفاظ القرآن المفهرس .

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٨٤

(٤) سورة المائدة ، الآية ١٨ .

شاملة للغيب كله ، وما إختيار الناس لأفعالهم إلا عن إختيار إلهى مسبق ، فالهدى والضلال ، والخير والشر والفضلية والرذيلة من الأمور التى سبقت بها المشيئة ، وارتسمت فى العلم الإلهى .

ومهما كان فى القرآن الكريم من الآيات التى يمكن أن تفسر على أن الإنسان يملك حرية مطلقة إزاء الأفعال والأشياء ، وأنه يحض إرادته بفعل الخير والشر دون أن يتعلق ذلك بأى نوع من الجبرية .

فأن الحقائق الدينية والشرعية تشير بدقة إلى أنه لا مجال للخروج على المشيئة الإلهية والإختبار الإلهى ، فإله جل شأنه قد قدر أزلا نوعية الفعل الذى سيقدم عليه كل واحد من عباده . فإذا كان قد قدر هدى البعض ضلالهم فله الأمر وله الملك ، لقوله تعالى ، إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء وهو أعلم بالمهتدين ، (١) وقوله تعالى ، أتريدون أن تهدوا من أضل الله ، ومن يضل الله فلن تجد له سبيلاً ، (٢) .

فإذا قيل ردا على هذا أن إبليس إستطاع عصيان ربه فإننا نقول أن عصيان إبليس لم يكن اجترأ على عدم الطاعة لله بل هو فى الأصل طاعة للأمر الإلهى الذى جاء فى مشيئة الله منذ الأزل ، فقد علم الحق وقدر فى الأزل أن إبليس سيرفض السجود لآدم لأنه صنعه هكذا ، وخلقه موافق للغاية التى أرادها ، ذلك أننا لو سلمنا .

بإمكانية عصيان إبليس وخروجه على الأمر الإلهى لكان معنى ذلك أن الفعل كان حادثاً وجديداً على الله ، لذلك فلم يعد له عدته ، ولكان القول ، لماذا لم يسكت الحق عن أمر إبليس بالسجود وهو يعلم عصيانه ،

(١) سورة القصص ، الآية ٥٦ .

(٢) سورة النساء ، الآية ٨٨ .

صحيحا وهو ليس كذلك لأن الله علم أنه خلق من يعصاه ويخالف التكليف بحكم صنعته .

كذلك لو قلنا أن العصيان كان أمرا حادثا لكان معنى ذلك أن علم الله بالأحداث يأتي بعد وقوعها وهو يخالف طبيعة العلم الإلهي الكامل ، الذى لم يغادر صغيرة أو كبيرة إلا أحصاها ، فعلمه صفة ذاته ، وذاته فوق الكمال والتمام . لذلك فعلمه فوق الكمال والتمام لا يشوبه نقص أو حدوث وهو فوق الماضى والحاضر والمستقبل لقوله تعالى « والله خلقكم وما تعلمون » (١) .

ولقد فطن سبينوزا الى الكمال الإلهي (٢) ذلك الكمال المطلق الذى تصدر عنه الأشياء صدورا حتميا لصدورها عن أعظم صور الكمال على الإطلاق ، ولقد ترتب على فكرة الكمال المطلق عند سبينوزا أن يكون من غير الممكن أن يتغير الفعل لأن ذلك من شأنه أن يكون تابعا لتغير الإرادة الإلهية ، بمعنى أن تعير الله من صور الأشياء فى علمه ما لم يوافق عليه سبينوزا ، لذلك يكون مستحيلا من وجهة نظره أن يتغير الفعل ، أو أن تصبح الأشياء مخالفة لما هى عليه ، وهو ما يختلف تماما مع ما سبق وقدمنا آنفا ، فالله دائما قادر على أن يبدل خيرا مما خلق .

---

(١) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

B . spionza, L., Ethique, traduction Nouvelle par Ch. (٢)

Appuhn, vol., paris, 1934, Garnier-appendice .

وأما القول بأن الأمر الإلهي إنما يتجه الى الخير دائما ، ويكون الشر تبعا لذلك من فعل لإنسان وكسبا له ، فإنه رأى مقبول من الناحية الدينية فى الفكر الإسلامى ، إلا أن الله يبين لنا فى أكثر من موضع من القرآن أن الخير والشر أمر لا حيلة للإنسان فيه لقوله تعالى « ان يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فلا رد لفضله ، (١) وقوله تعالى « وأن يمسسك اله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير ، (٢) ، فالخير إرادة الله ، والشر ارادته كذلك ونحن نسلك فى أفعالنا وإرادتنا طبقا للمراد الإلهي ، والمراد الإلهي هو الجزء من المشيئة الذى خصص شطرا من الغيب بالظهور .

ونحن أيضا نختلف مع سبينوزا (٣) الذى يرى أن إلا فترض القائل بأن الأمر الإلهي يتجه الى الخير دائما يعنى أن هناك حقيقة خارجية تكون مثالا للخير الكامل على أن يخلق إرادت حرة ، وهو قادر على أن يخلق موجودات قادرة دون أن يمثل هذا نقصان بالنسبة لقدرته ، أو مخالفة بالنسبة لاراداته .

وذكرنا هذا بما يقوله Cr Secretan (٤) من أن الله هو الحرية المطلقة . أو أنه حر حتى بإزاء حريته ، فالموجود المطلق لا يملك تلييعة قد فرضت عليه فرضا ، كأنما هو قضاء يعانيه ويخضع له ، بل هو علة كماله وأصل روحيته ، أعنى أنه حرية مطلقة .

---

(١) سورة هود ، الآلية ١٠٧ .

(٢) سورة لأنعام ، الآلية ١٧ .

(٣) مشكلة الحرية ، ص ١٥٣ .

(٤) راجع فى هذا مشكلة الحرية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ١٥٥ .



فكأن الإنسان حينما يريد فانما يريد ما أراده الله وهو فى إختياره إذ يبدو حرا فانما جاءت حريته بإختيار إلهى لقوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » (١) .

ويوضح أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى على لسان ابن عطاء الله السكندرى أيضا أن « كل ترتيبات الشرع ومختاراته فهى مختار الله - ليس لك من الأمر شيء ولا بد منه واسمع وأطع ، (٢) .

كما يذهب ابن عطاء الله الى أن الله كما هو خالق طاعة العبد فهو كذلك خالق معصيته ، وذلك بمحض عدل منه ، (٣) .

ولسنا نفهم من ذلك أن الله خالق الشر ومريده إرادة جبر على العباد ، كما أننا لا تفهم أن الله أراد أن يدفع الى الكون بإنسان خلقه شريرا ثم راح يحاسبه على ما ارتكب من شرور وآثام رغم أنه سبحانه خالقها ومريدها فالشر كما يقول بعض اللاهوتيين (٤) علة الهلاك ، بينما علة إيجاد الإنسان هو إحسان الخالق ، ولا يمكن أن يعنى هذا أن الله خلق الإنسان للهلاك أو من أجل ارتكاب المعاصى ، ومع ذلك فلم يخل تقدير الخالق منذ الأزل من ارادة خلق انسانا يكون وجوده مقترنا بوقوع الشر ، وارتكاب المعاصى .

---

(١) سورة القصص ، الآية ٦٨ .

(٢) أبو الوفا التفتازانى (الدكتور) ، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، مصر ١٩٦٠ ، ص ١٠٢ إلى ١٠٩ .

(٣) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ١٠٢ .

(٤) راجع مشكلة الحرية ، ص ١٦٠ .

وهكذا تبدو الإرادة الإلهية متحركة في الفعل البشرى خيرا كان أم شرا وذلك بحكم أن الصانع جل شأنه قد خلق الإنسان وركب فيه ميله الى الشر ، وميله الى الخير واختار لكل واحد طريقه الذى سيسلكه ، فلكل إنسان غاية من خلقه وإيجاده ، فقد وقعت جميع الأحداث فى علمه منذ الأزل لقوله تعالى « وما من غائبه فى السماء والأرض إلا فى كتاب مبين » (١)

فوقولها الأحداث كلها فى عمله جل شأنه وإحصائها فى كتاب فوق العرش أمر من أمور الكمال الإلهى الذى لا يشويه نقص ، بينما إعتقاد الإنسان بحرية تصرفه واستطاعته القيام بالفعل أمر من أمور نقصه وجهله بما قد يقع فى المستقبل ، فلأن علم البشر لا يتجاوز ما يقع من الأحداث فعلا فانه قد يظن أنهم أحرار حرية تعارض حرية الإختبار الإلهى أو حرية تخرج عن نطاق الأمر الإلهى الأزلى وهو ما لا يتفق مع ما سبق وقدمنا من أن المشيئة الإلهية تحوى ما ظهر من الغيب وما لم يظهر ، فاذا تحرك الإنسان طبقا لارادته فانما يكن هذا هو القدر الذى تخصص بالظهور من المشيئة فكأن الإرادة الإلهية حاوية للارادة البشرية فتكون حرية البشر فرع الحرية الإلهية وفى مطاوعة المشيئة .

#### ٨ - حتمية القوانين الكونية :

ان خضوع الإنسان للمشيئة الإلهية ووقوعه ضمن سلسلة كونية يجعله ظاهرة ضمن الظواهر الطبيعية برغم تميزه بالقدرة على الإختيار ، لأن إختياره كان عن إختيار مسبق ، فاذا قيل أن فى هذا المنحى شئ من

الحتمية ، فان القول بحتمية الظواهر الطبيعية (١) أكثر دقة ، بحيث لا

(١) ادعى بعض المناطق أن القول بقوانين حتمية يقينية من شأنه أن يقف عقبه في وجه كل تقدم علمي أكتشاف مزيد من القوانين التي تسهم في اضطراد التقدم العلمي ، ولقد بنوا آراءهم على أساس أن اليقين المطلق أشبه باعتقاد خرافي ، يجعل من شروق الشمس كل يوم أمراً حتمياً ، وهو في نظر علماء الطبيعة ليس كذلك إذ هو نظرهم احتمال على درجة عالية من انيقين ، بحيث يصبح احتمال عدم شروق الشمس أمراً يمكن إهماله لندرته أو لأنه لم يحدث بعد . وهذه دعوة إلى ما يسمى باللاحتمية وعدم الثقة المطلقة بالقوانين العلمية ، ويستند دعاة اللاحتمية إلى نتائج البحوث الذرية ويخلصون إلى القول أن العلم الذي نحيا فيه لا شيء فيه مطلق البتة ، أو كما يقول بعض الباحثين لقد راح مفهوم اليقين ، وجزم العلم الآن أن أية قضية اخبارية عن هذا العالم هي فقط احتمالية ولا يقين إلا في الرياضيات .

ولابد أن الحتمية الرياضية هي التي دعت القديس توما إلا كويني إلى الاعتقاد بأن الله لا يمكنه أن يخلق مثلثاً تكون زواياه أقل من قائمين طبقاً لفروض الهندسة الإقليدية التي افترضت استواء السطح ، وكان الحتمية أو اليقين الرياضي يفرض نفسه على القدرة الإلهية ، وهو أمر لم يدم طويلاً فقد جاءت مسلمات الألمانى ، ريمان ، والروسى ، لوبا تشيفسكى ، لتقول لنا أن هناك مثلثاً مجموع زواياه أقل من قائمتين أو أكثر من قائمين طبقاً لنوع المسلمات التي تبني عليها الرياضيات ، كأن يكون السطح على شكل السطح الخارجى للكرة أو الداخلى للأسطوانة فإذا جاء لانجفان ، ليقرر لنا أن النظريات الحديثة في علم الطبيعة لا تهدم مبدأ الحتمية وإنما تهدم فكرة القوانين اليقينية الصارمة ، أو إنها تنطبق على العالم المركب من أجزاء كبيرة ولا تنطبق على اللامتناهيات في الصغر فإن هذا يعنى إن العالم الأكبر يخضع لقوانين يقينية حتمية ، وإن المتناهيات في الصغر تخضع لمبدأ اللاحتمية ، وهو أمر ينقصه التعمق لأن القوانين التي تحكم المتناهيات في الصغر موجودة ولا تتخترع وإنما تكتشف اكتشافاً ، وكل ما يعتقد أنه جديد في العلم إنما كان أمراً غامضاً على العلماء فلما اكتشف ظن البعض إنه قانون جديد ، غير حتمى ، وهو ليس كذلك ، بل هو قانون أزل حتمى ، وأفضل ما يقوله المناطق في هذا المجال أن ما يعتقد بأنه خاضع لمبدأ اللاحتمية ليس إلا نتيجة لإيهنا بالقوانين الصارمة التي تنطبق على انمنتهيات في الصغر، أو هو كما يقول =

يمكن القول أن ما يحدث الآن كان من الممكن عدم وقوعه على هذا النحو غدا ، فالحتمية تعنى هنا أن ما وقع ، وما سيقع وما هو متوقع أمور لا تخرج عن مسارها المرسوم لها أزلا ، كما لا تشذ عما خلقت من أجله . لذلك فالقول بأن الإنسان هو الذى اخترع الأشياء وصاغ القوانين هو قول عار من الحقيقة ، اذ انه لم يخترع شيئا مطلقا وإنما اكتشف من القوانين والوقائع الكونية ما هو قائم بالفعل فعمله جاء اكتشافا وليس اختراعا .

والدليل قاطع على أن القوانين الكونية قد صيغت بعناية الهية منذ الأزل لمن يقرأ القرآن الكريم ويستطيع أن يقف على أسرارها التى تأتى مكتشفات العلماء مطابقة لها كل يوم . ففى مجال حساب الزمن وحركة الأفلاك يقول سبحانه محددا القوانين الإلهية والعلمية التى تتحكم فى هذا المجال « الشمس والقمر بحسبان » (١) أى يجريان بحساب وإحصاء مقدر .

وقوله جل شأنه « والشمس تجرى لمستقر لها ، ذلك تقدير العزيز العليم ، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » وهى إشارة الى أن الشمس فى حركة دائبة ليل نهار ، لا تفترولا تستقر ، وذلك كله بحساب دقيق قدره العزيز العليم ثم جاء العلم الحديث ليقدم لنا هذه الحقيقة كما هى ، وكان يظن فيما مضى أن الشمس ساكنة .

---

= « دى يرويلى ، عجز عن تتبع العلاقات السببية فى مجال المنتهيات فى الصغر .

راجع : ذكى نجيب محمود ( الدكتور ) ، المنطق الوضعى ، مكتبة إنا نجلو ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

المنطقة الوضعى ، ص ١٠٢ . ص ١٠٣ .

زكريا ابراهيم ( الدكتور ) ، مشكلة الحرية ، ص ٦٠١٠ .

(١) سورة الرحمن ، الآية ٥ .

كما أن القمر يسير فى منازل عدتها ثمانية وعشرون منزلاً ، فى ثمانية وعشرون ليلة ، ينزل كل ليلة فى واحد منها لا يتخطاها ، فإذا كان آخر منزل منها دق واستقوس حتى عاد كالعرجون القديم ، أى كغصن نخل يابس ، أو كعنقود التمر حنة يجف ويصفر ويتقوس ، بمعنى أنه يصبح ولا حياة فيه . (١)

والواقع أن العلم الحديث الذى كشف لنا أن الشمس تجرى فى الفضاء فى اتجاه واحد بسرعة قدرها الفلكيون باثنى عشر ميلاً فى الثانية (٢) هو نفسه الذى قال لنا أن القمر غير مأهول بالسكان ، ولا يمكن أن تقوم عليه حياة من أى نوع خصوصاً بعد نزول رواد الفضاء على سطحه ، فهو عرجون قديم لا حياة فيه أذن .

كما كشف لنا القرآن الكريم عن تفاوت الزمن فى المجرات ، فالיום المقدر على الأرض بأربع وعشرين ساعة قد يكون ألف سنة فى مجرة أخرى ، وقد يكون خمسة ألف سنة ، وقد يكون أقل من ذلك أو أكثر ، وهى أمور أثبت العلم الحديث صحتها يقول جل شأنه ، أن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون (٣) . وقول تعالى تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ، (٤) فليس عنده زمان بالمعنى الذى نفهمه نحن على هذه الأرض كما يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى

---

(١) راجع صفوة التفاسير القرآن الكريم ، المجلد الثالث .

(٢) نقلاً عن تفسير النزال للشهيد سيد قطب

(٣) سورة الحج ، الآية ٤٧ .

(٤) سورة المعارج الآية ٤

(١) بل اننا نميل الى اقول بوهمية الزمان وأنه لا زمان بالمعنى المفهوم إلا من حيث علاقته بالإنسان والحركة .

هذا القانون الجبرى الذى يخضع له الزمان لا يتغير ولا يتبدل ، كما لا يمكن أن يكون غيره ، وعليه تقاس حركة الأفلاك ، وتصنع مركبات الفضاء ، وتحسب الحركة بصفة عامة .

والنظام الحتمى فى القوانين الكونية صارم ودقيق فلا الليل سابق النهار، ولا تغرب الشمس الى مشرقها كما لا تشرق من مغربها ، ولا تنبت بذرة التفاح فتكون زيتونا ولا العكس ، ولم يحدث يوما أن كان طعم الحنظل حلوا ، كما لم يحدث أن كان الشهد مرا ، وإن أمكن للإنسان أن يتدخل فيها من خلال قوانين الوراثة ، فهذه صنعه الله ولا يقدر عليها إلا هو جل شأنه ، وما التغيير الذى يحدثه العلماء فى بعض الظواهر إلا لأن هناك قانون أزلى يسمح بحدوث مثل هذا التدخل ، ثم أن الحتمية الإلهية ظاهرة فى مجال تكوين الإنسان وخلقته ، ولم يستطع العلم الحديث أن يغير من الأمر شيئا ، لقوله تعالى « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين » (٢) .

وهذه الأطوار التى يمر بها تكوين الجنين حتمية لا يمكن للعلم مهما بلغ

---

(١) أبو الوفا التفتازانى ( الدكنور ) ، إلا إنسان والكون فى الاسلام ، دار

الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ ، ص ٥٨ .

(٢) سورة المؤمنون ، الآية ١٤ .

من تقدم أن يغير فيها فيقدم طورا أو يؤخر طورا مثلا ، بل يتعامل العلماء (١) مع هذه القوانين كحقائق ثابتة لا تتغير ، وبينون عليها بحوثهم العلمية فى إلا خصاب والتوليد ، ومتابعة حركة الجنين ونموه واحتياجاته أثناء فتره الحمل .

وإذا كان الإنسان قد استطاع معرفة بعض أسرار الحياة وتدخل الى حد

---

(١) رغم هذه الحتمية الظاهرة فى كل شيء نجد من يدعى من العلماء أن الحتمية الصارمة أمر غير ممكن ، بل هى فرض وهمى لا يمكن قيامه ، وهذا دتوش Jean louis Dettouches يقول أن الاحتمية الذرية هى واقعه أكيدة لا تقبل جد إلا ولا نقاشا ، ويضيف أن قيمة الرأى القائل بوجود حتمية صارمة فى نطاق الظواهر الخاضعة للميكروفزياء قد لا تزيد عن قيمة الرأى القائل بأن الحركة معدومة أو بأن الأرض منبسطة .

والى نفس المنحى يذهب ادنجتون ، فيقول أن المد الذى استطعنا أن نذهب اليه فى سير أغوار الكون المادى يدلنا على أنه ليس ثمة ذورة من اليقين تؤيد القول بالحتمية .

بل ويربط البعض بين شعورنا الفطري ببحرية الإرادة ومبدأ الاحتمية فيقول العالم إلا نجليزى جيمز جينز James Jeans أن العلم لم يعد يستطيع أن يقدم لنا حججا قاطعة لا سبيل الى تفنيدها ضد شعورنا الفطرى بحرية ارادتنا .

Jean Louis Destouhes, Physique Moderne et philosophie, Hermann & CO, Paris, 1939 , p. 38 A.Eddington "Sur Le Probleme du Determinisme, trad, France. P. 3, 18 .

راجع مشكلة الحرية للدكتور زكريا ابراهيم فى الفصل الذى خصصه ، للحتمية العلمية ، ص ٩٥ .

ما فى اجراء عمليات إلا خصاب الصناعى وتكوين الأجنة وأستنساخها ومعرفة نوعها فان ذلك لم يحدث إلا لأن الله قد شاء هذا وقدره منذ الأزل ثم حينما أرادته خصصته الإرادة بالظهور فى الزمان المراد .

وهكذا يبدو لنا الكون والإنسان كل لا يتجزز والقوانين التى تعمل عملها فى الظواهر الكونية والطبيعية تؤثر فى الإنسان ، ويؤثر فيها لأن الكل خاضع للعناية الإلهية التى لا تنقطع على حد ما يعتقد ابن سينا من أن الموجود يكون وفق المعلوم على أحسن نظام ، (١) .

وإذا كان الله جل شأنه قادر على أن يختار من العوالم أفضلها طبقا لما يقرره أزلا ، فان هذا يجب أن يكون مفهوما فى نطاق المشيئة والاستطاعة والقدرة الإلهية اللامحدودة ، تلك التى تعنى أن الإختبار الإلهى للقوانين الكونية ، والعوالم المحيطة بالإنسان ، بل وإختيار الله لخلق الإنسان وسط هذا العالم لم تكن أمور ممكنة الوقوع وغير ممكنة الوقوع فى نفس الوقت ، فالإختبار الإلهى ليس ترددا بين أمرين ، لأن الأمر الإلهى واحد ، وهو يقع فى الكون على نحو ما أراد ، بل ولا يمكن أن يكون أمره غير المعلوم فى نفسه أزلا وما يتوهمه البعض من أن الإختبار الإلهى هو تردد بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع ، ما هو إلا وهم ، فالواقع وهم وما عداه مستحيل (٢) إلا اذا غلبت ارادة الله أو سبقت المشيئة بوقوع غير الواقع أو تعديل مسار الظاهرة أو الفعل ، فانكل مقدر أزلا

---

(١) راجع اشارات ابن سينا، طبعة دار المعارف ، مصر ١٩٥٧ ، ج ٣ ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٢) (إلا يجى (عشد لدين) ، المواقف ، شرح الجرجانى ، القاهرة، ١٩٠٧ ، ص ٧٢ .



لذلك فلا نغالى اذا قلنا مع جون كلوفر « كلما وصل الإنسان الى قانون جديد ، فان هذا القانون ينادى قائلا ، ان الله خالقى وليس الإنسان إلا مكتشفا » (١) أو كما يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى « من أن الكون كله يسوده نظام دقيق محكم ، اذ أن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مضطردة ثابتة لا تتبدل » (٢) .

وأما فى مجال الفعل الإنسانى فاننا نراه صادر عن مطاوعة أصلية باطنة فى صميم وجوده .

وهكذا يكون معنى الحرية مرتبط بالطاعة ومعبر عن إختيار أصلى تحققه ذات تشعر بالضرورة الأزلية التى تعد سمة أساسية من سمات الوجود الإنسانى الخاضع تماما للأمر الإلهى ، والمرتبط بأصله فى العلم الإلهى . وقد رأينا رأيا قريبا من هذا عند كارل يسبرز الذى يرى أن الإنسان يشعر بالضرورة الوجودية التى ترين على ذواتنا . كما يقول أن الإختبار الحقيقى إنما هو ذلك الإختيار الضرورى الذى تحققه ذات تشعر بالضرورة الأصلية لذاتها الحقيقية، (٣) . والذات الحقيقية لا تكون إلا ما

---

(١) جون كلوفر ، مجموعة مقالات مترجمة بعنوان الله يتجلى فى عصر العلم ، دار احياء الكتب العربية ، ص ١٤٤ ، أورده استاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه الإنسان والكون ، ص ٦٤ .

(٢) الإنانن والكون ، ص ٦٤ .

(٣) راجع الدكتور زكريا ابراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، دار مصر للطباعة ١٩٦٨ ، ج ١ ص ٤٢٦ ، ٤٦٧ ، راجع ايضا مشكلة الحرية ، ص ٦١ .

-See too F. CONSETH (Entretiens Presides Par "Deteminisme et Libre Aribtre" Editions du Griffou, Paris, 1944 .

جاء مرتسما فى العلم الإلهى (١).

وهكذا ننتهى الى مجموعة من المصطلحات التى استخدمها الصوفية والعلماء والمتكلمين ، وهى جلها إتجاهات تعنى أن فكرة الحرية المطلقة من كل قيد أمر بعيد المنال ذلك أنه لو قدر للإنسان أن يكون حرا حرية مطلقة لكان الأها أو أشبه بالإله . من هنا تظل مصطلحات من أمثال الضرورة ، والجبرية ، والطاعة ، والإرادة والإختيار المسبق (٢) فى مجال الإشارة الى وجود نوع من الحرية يمارسه الإنسان فى مجال الحرية الإلهية المطلقة التى قدرت حرية الإنسان أولا وأحكمت قوانين الكون فيما يشبه الجبرية الصارمه أو الضرورة التى تخضع لها حركة الأفلاك والكواكب والنجوم ، وهطول المطر ونمو الزروع والنباتات والتفاعلات الكيميائية ، وحركات الزلازل والبراكين الى آخر هذه الظواهر الطبيعية التى لا يملك الإنسان من أمرها شئ إلا ما يسره الله له وهداه اليه .

#### ٩ - النتائج :

يدور هذا البحث حول المشيئة الإلهية وما يتعلق منها بالغيب المطل . كذلك يبحث فى دور الإرادة وعلاقتها بما يظهر فى الكون من المشيئة . ثم

(١) راجع صدر الدين القونوى ، مفتاح الغيب ، نسخة خطية رقم ٢٧٣ ، تصوف دارالكتب ، ص ١٠ .

(٢) يتحدث القديس أوغسطين عن الإختيار المسبق من خلال نظريته فى « اللطف إلا لهى » التى تعنى ان الله اختار قوما كتب لهم الخلاص والنجاح ، فاذا اختاروا كان إختيارهم تابعا لإختيار الله وإرادته .

See Jacques Martain De Bergson, Thomas d' Aquin, New York, 1944 , p. 152, 176 .

وراجع ايضا مشكلة الحرية ، ص ١٥١ .

أن الباحث يتابع كيف تخضع الحرية الإنسانية لحرية الإرادة الإلهية ،  
وينظر إليها من زاوية « المشيئة » و « الإرادة » - و « الحكم الإرادى » .

ومنذ بداية البحث تتحدد مفاهيم « المشيئة » باعتبارها الغيب المطلق ،  
وهى الوجود بأسره ما ظهر منه وما لم يظهر ، فى حين أن « الإرادة »  
وهى النسبة الإلهية التى خصصت شطرا من الغيب بالظهور .

وأما « الحكم الإرادى » فهو المصطلح الذى استخدمه « ابن عربى » فى  
مجال الحديث عن الفعل الإلهى مفضلا له على مصطلح « الإختبار » ، ذلك  
أن الإختبار هو تردد بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع ، ولما كان الله  
جل شأنه لا يتردد بين ممكنات كان من الأجدى والأدق أن يستخدم  
الصوفية مصطلح « الحكم الإرادى » ، فالإختبار هنا حكم من أحكام العظمة  
وصف من أوصاف الألوهية .

كما أن « ابن عربى » إذا قال بنفى الإختبار عن الجنب الإلهى فلأنه  
يتعارض وأحدية المشيئة . فالمشيئة أحدىة الإختبار ولا يعقل الممكن فيها  
أبدا .

ويحل الجبلى هذا إلا شكال بقوله أن القدم صفة الإرادة عندما يتعلق  
الأمر بالذات ، وأن الحدوث صفتها عندما يتعلق الأمر بالكون والتائانات ،  
وهو ما يعنيه الشيخ الأكبر من اعتقاده أن « الإختبار » إنما يرد من حيث  
النظر إلى الممكن من حيث علته وسببيته . لذلك نقرر أننا لسنا بصدد  
جبرية صارمه مفروضة على الله من مخلوقاته كما هو الحال عند ليبتز  
Leibitz ، فأنه مريد وقادر .

كما يتعرض البحث لبيان حقيقة الأمر الإلهى فيفرق بين أمرين « أمر

التكوين» ، وأمر التكليف ، ويخلص الى أن الطاعة أو المعصية لا تكون متعلقة « بأمر التكوين ، ذلك أنه مما لا يتعلق به فعل الإنسان ، وأما المخالفة فتقع ، لأمر التكليف ، المبلغ للخلق على أسنة الرسل والمبلغين . وقد ترتب على هذا أن الصوفية أصحاب هذا الاتجاه راحوا يعتقدون أن الله يأمر بما لا يريد وقوعه ، فالنبي أو المبلغ لا يعرف سلفا ما سوف يقع عندما يبلغ الأمر الإلهي وهو لا يعرف إلا بعد وقوع المراد .

ثم أن الأمر الإلهي لا يعصى فى أصله وإنما تتكون ، الابائية، فى القلب عندما يقع الأمر عليه فتكون المعصية ، أو يقع القبول فتكون الطاعة ، وهذا كله خاضع لحكم التكوين .

وعندما يستخدم « ابن عربى ، مصطلح الحكم الإرادى فإنما يتفادى إلا الاعتقاد السائد بامكانية أن يكون قائلا بالتعطيل فهو عندما يعلن أن الله أراد الممكنات كما علمها ، أو على نحو ما سبقت به المشيئة وعلى نحو ما جاء فى العلم الأزلى إنما ينزه الحق عن حكم الممكنات فى المشيئة فالممكنات لا حكم لها بل الحكم خاضع لما جاء فى العلم .

لذلك فنحن لا نتفق مهما جاء عند الدكتور، ابو العلا عفيفى، وما فهمته الدكتور، سعاد الحكيم، من أن ، ابن عربى، يفرض جبريه صارمه على الإرادة الإلهية ، ويجب النظر الى نفهوه فى المشيئة من خلال مفهومه «الحكم الإرادى» وكذلك م خلال تدبر آيات القرآن الكريم ذى معنى المشيئة والإرادة .

ثم أننا وجدنا ، ابن عربى، يقدم مفهوما فى الحرية يتلازم ومعنى العبودية المحققة لله جل شأنه فالعبودية وإن كانت صفة الإفتقار والتذلل

رلا أنها افتقار لله الواحد وغنى عن العالمين فليس فيها العبودية أو افتقار لغير الحق ، لذلك تصبح العبودية فى هذا الفكر أصل من أصول حرية الإنسان وخلص من رق الأغيار .

ويطلق « أبو حامد الغزالى ، الإزادة الإلهية فلا يوافق المعتزلة على أن الله يفعل الأصلح لعباده ، كما لا يأخذ بفكرة « الجواد » الذى لا يمكن أن يدخل من جوده شيء وإنما يفعل الله ما يشاء فلا تجب عليه أفعال بعينها لأنه لا يعقل فى حقة الوجوب لذلك يمكن القول أن الإرادة الإلهية كما تختص بالخير فهى تختص أيضا بالشر وتريده ، فالله اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، وليس من شرط مشيئته أن يشاء لا محالة .

وتظهر فكرة حرية الإنسان عند « ابن عطاء الله السكندرى » والمدرسة الشاذلية من خلال منظور حرية الإرادة الإلهية فيكون تدبير الإنسان لاحقا وتابعا لتدبير الإلهى ، لأن الله وهو مدبر شئون العبد قبل وجوده وهو أيضا مدبر شئونه بعد وجوده ، لذلك نكون بصدد نظرية فى ترك الاختبار والتدبير لله أو نظرية فى « سبق التدبير لإلهى » لذلك يمكن القول أن « ابن عطاء » والشاذلية من القائلين بالجبرية الصارمة عدما يتعلق الأمر بالمشيئة والإرادة لأن كل شيء قد تم تدبيره منذ الأزل ولم تترك المشيئة شيء ، وهم من القائلين بسبق الاختبار الإلهى للفعل الإنسانى ، لذلك تكون طاعة الإنسان ومعصيته عن تدبير سابق . وفكرة السبق التى نتبناها عند الشاذلية مصدرها فى القرآن الكريم كما أوضحنا آنفا .

وفكرة « الاختبار المسبق » وردت فى الفكر المسيحى حيث وردت عند « بولس » الرسول الذى أثر هذا المصطلح على كلمة « النقد » والله طبقا لهذا الفكر يمنح نعمة إلا اختبار المسبق للبشر جميعا ، فاذا رفضها الإنسان

تحمل وزر عمله ، فيكون الثواب والعقاب تابعا لقبول النعمة الإلهية أو رفضها . ويفصل هذا البحث بين المشيئة والإرادة على اعتبار أن المشيئة هى الغيب المطلق والعلم الإلهى الكامل المحيط ، وأما الإرادة فهو الجزء الذى تخصص من المشيئة بالظهور ، ثم نتبين من خلال ذلك أن الكون يحوى أمورا تظل خاضعة لحكم المشيئة ولا يمكن أن ندخل فى حساب حرية البشر أو حرية الإختبار من جانب الإنسان ، فأفعال الإختبار هى تلك التى تعلقت بأمر التكليف وهى تلك التى تقع فى نطاق سيطرة الإنسان عليها من حيث القبول أو الرفض . ومن حيث الطاعة أو العصيان . وأنا الأمور التى تجرى فى الكون دون تدخل منه فأنها تظل خاضعة للمشيئة ، فلا حرية فيما لا فعل فيه ، فحركة الأمعاء وسريان الدم وهضم الطعام ، وحركات النجوم والأفلاك ، وهطول المطر وإمتناعه أمور تخرج عن نطاق الفعل الإنسانى ، فلا طاعة فيها ولا معصية ولا معصية إلا بالقدر الذى يتاح به للإنسان أن يتدخل فيها .

ونحن لا نرى ضرورة لادخال هذه الأمور فى البحث عند الحديث عن حرية الفعل أو جبريته لأنها تخرج عن نطاق الأفعال وتدخل فى نطاق النظام الكونى الخاضع بما فيه للمشيئة وحرية الإرادة الإلهية وفيه تبدو الحتمية واضحة .

وإذا كنا نوافق ، ابن سينا ، على أن الموجود يكون وفق المعلوم على أحسن نظام فأن هذا يجب أن يكون فى نطاق المشيئة والإرادة الحرة للخالق جل شأنه ، بمعنى أن الموجود لا يقهر الإرادة الإلهية فيعوقها عن أن تتدخل وفق المشيئة ، بل أن المعلوم قد اتسع ليشمل ما هو موجود وما سوف يوجد مما قدره الله أزلا ، لقوله تعالى ، ألا يعلم من خلق

وهو اللطيف الخبير، (١) .

ومن النتائج المترتبة على هذا البحث أن الإنسان خلق مختارا وله حرية ، وهو يمارس حريته فى الاقدام على فعل الخير أو الشر . كما يختار بين الإيمان والكفر أو بين الطاعة والمعصية ، إلا أن هذا لا يقدر فى حرية الاختبار الإلهى كما لا يجوز للإنسان أن يظن أنه حر باطلاق ، فالحرية البشرية حرية المراد الإلهى فى الإنسان كما جاء سابقا فى المشيئة ، علم الله ذلك وأخبر به وعلم أنه قد يكون وسيلة المشرك فى القاء تبعه ذنوبه على الله فأخبر عن ذلك سبحانه بقوله « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمانا من شيء » (٢) . وهو ما يشير الى مسئولية الإنسان عن إختياره للشرك والكفر والمعصية ، ولا مناص له من الحساب على من أقدم على إختياره .

كذلك يظهر أن الحرية البشرية هى حرية المحدود الناقص التى تتحرك ضمن حرية مطلقة هى حرية اللا محدود المطلق الذى أحاط بكل شيء بعلم ومشيئة وإرادة ، فإذا ظن الإنسان أنه ذو مشيئة فإن مشيئة الله سابقه وتدير الله محكم لا يغادرا أمرا وإلا ظن الإنسان أنه ذو مشيئة الله سابقة وتدير الله محكم لا يغادرا أمرا ولا فعلا إلا كان من ورائه واستمع لقوله تعالى « كذلك كدنا لىوسف ما كان لياخذ أخاه فى دين الملك إلا أن يشاء الله نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذو علم عليم » (٣) فإن كان يوسف قد كاد لاختوته حتى يستبقى أخيه فإن الحق جل شأنه

---

(١) سورة الملك ، الآية ١٤ .

(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٤٨ .

(٣) سورة يوسف ، الآية ٧٤ .

يعلن أنه من كيده وأن يوسف قد كاد لأخوته حتى يستبقى أخيه فإن الحق جل شأنه يعلن أنه من كيده وأن يوسف ماكان ليدبر أمرا إلا أن يكون بمشيئة الله وتدييره .

وهكذا لا يصح إلا اعتقاد بمجاورة المشيئة الإلهية ، كما يجب النظر الى كل الأمور على أنها تابعة للمراد الإلهي المسبوق بالمشيئة .

وإذا كانت المشيئة الإلهية قد سبقت بأن النار تحرق ، لكن مع هذا يجوز أن يلقي نبي في النار فلا يحترق ، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي عليه السلام فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة - كما يقول الغزالي - تقصر النار سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه فتبقى معها على سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها ، أو يحدث في بدن النبي صفة تخرجه عن كونه لحما وعظما فيدفع أثر النار (١) يقول الغزالي : وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهدها جميعا فلم ينبغي أن ننكر امكانها ونحكم باستحالتها ، فقد خلق المادة قابلة لمرادته فتتحول العصا الى حية ويتحول النبات في جسم الحيوان دما ، ويستجيب البحر لعصا موسى فينشق الماء .. وهكذا لا غالب لأمره ولا راد لمشيئته ، والمادة لا تفرض نفسها على المشيئة فتكون نموذجا خارجيا تأتي المرادات الإلهية على غرارها فهذه ضرورة غير جائزة على الله جل شأنه .

لذلك وجدنا « ابن عربي » يقول بالحكم الإرادي ولا يقول بالإختبار لأن الإختبار تردد ونقص بينما الحكم الإرادي مشيئة التي تتناسب مع كماله

---

(١) ابو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة



جل شأنه .

والنتيجة التى يجب ألا نغفلها هى أن القوانين الكونية حتمية بما يحدث فيها من تغيرات أو ربما يضاف إليها كل يوم على يد العلماء ذلك أن القانون الكونى موجود أزلا وكامن فى الطبيعة لا يكشف عن نفسه إلا بمشيئة إلهية . وكثيرا ما ينتظر القانون العلمى أو الطبيعى آلاف السنين قبل أن يجي أحد العلماء ممن اختصهم الله باكتشاف القوانين الطبيعية فيكتشف القانون فى لحظة من لحظات الزمان . والإنسان هنا ليس إلا مكتشف ، والقول بالإختراع عار من الحقيقة . وأما القول بفكرة الصنعة والصانع التى أخذنا بها من آيات القرآن الكريم فهى فى صميمها حرية وليست جبرية ، فإذا كنا قد نظرنا إلى الإنسان باعتباره حلقة من حلقات الكون ولذلك اقتضت أن تكون نواميس ثابتة حتى يظهر أثر العناية الإلهية دون أن يؤدى هذا الى القول بالجبرية ، بذلك أن الجبرية ، ذلك أن الجبرية شئى الحتمية شئى آخر ، . ولقد سبق الى رأى قريب من هذا أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى فى بحثه عن « مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى » (١) عندما أوضح أن رأى « ابن رشد، لا يؤدى الى القول بالجبر ذلك أنه يقيم فكرة القضاء والقدر على أساس من الاعتقاد بوجود نواميس ثابتة ، والعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ،

(١) راجع الاستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى فى بحثه القيم « مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى » ، نشو فى كتاب دراسات فلسفيه مهداه الى الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور عثمان إمين ، الهبي « الجامعة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ م ، ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ .

- ويرى الأستاذ الدكتور عاطف العراقى أنه فيما يتعلق بعلاقة الشئى بنفسه أو الشئى بفعله فلا يمكن القول بالضرورة أو الجبرية .

وهكذا فان الدكتور محمد عاطف العراقي يقيم مذهبه فى السببية بالرجوع الى فكرة العناية والحكمة الإلهية . وهذا لا يؤدي الى نوع من الجبرية .. كما أن اعتراف ابن رشد بارادة داخلية من جهة وأسباب خارجية من جهة أخرى لا يؤدي الى الحد من هذه الإرادة ، بل الى تنظيم عملها ، فبالإرادة الداخلية والنظام الكونى الثابت تتضح الحكمة والعناية والغائية ، وهذا أيضا يتضح فى رأى الدكتور ، العراقي ؛ الذى يرى أنه لا ضرورة فى العلاقات بين طبيعة الأشياء وأفعالها وهو رأى يستحق إلا الاحترام ويعبر عن وجهة نظرنا .

### أولاً: المراجع العربية

- ١ - إبراهيم مذكور « الدكتور » . فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه .
- ٢ - إبراهيم ياسين « الدكتور » ، المدخل إلى التصوف الفلسفى ، دراسة سيكوميثافيزيقية ، مصر ١٩٩٦ م .
- ٣ - إبراهيم ياسين « الدكتور » ، مشكلات فى التصوف والفلسفة الروحية ، مصر ١٩٨٦ م .
- ٤ - أحمد فؤاد الأهوانى « الدكتور » ، الفلسفة الإسلامية ، لقاهرة ١٩٦٢ .
- ٥ - ابن سينا ، الأشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٩٥٧ م .
- ٦ - ابن سينا ، النجاة ، طبعة انقاهرة ١٣٣١ هـ .
- ٧ - ابن سينا ، الشفاء ، تحقيق جورج قناتى ، مصر ١٩٧٥ م .
- ٨ - ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من إتصال ، تحقيق د. محمد عماره مصر ١٩٨٣ م .
- ٩ - ابن رشد ، تهافت التهافت ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٠ - جعفر آل ياسين « الدكتور » ، تجديد الفكر الفلسفى فى الإسلام ، بيروت ١٩٧٦ م ،
- ١١ - جلال محمد عبد الحميد موسى « الدكتور » ، منهج البحث العلمى عند العرب ، بيروت ١٩٨٨ م .
- ١٢ - جميل صليبا « الدكتور » ، تاريخ الفلسفة العربى ، بيروت ١٩٨١ م .
- ١٣ - على سامى النشار « الدكتور » ، مناهج البحث عند المسلمين ، بيروت ١٩٨٤ م

- ١٤ - الفارابى ، السياسية الدمنية ، طبعة حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٤٦ هـ .
- ١٥ - الفارابى ، رسالة فى الخلاء ، نشرها نجاتى لوغال . ، وآيديم صابيلى ، جامعة أنقره ، سنة ١٩٥١ م .
- ١٦ - الفارابى : فصوص الحكم ، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، بغداد ١٨٧٦ م .
- ١٧ - الفارابى . فى الذكرى الألفية لوفاته ، كتاب تذكارى صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣ . تصدير د . إبراهيم مذكور .
- ١٨ - عمر قروح ( الدكتور ) ، عبقرية العرب فى العلم والفلسفة ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٨٩ م .
- ١٩ - عاطف العراقى ( الدكتور ) ، المنهج النقدى فى فلسفة ابن راشد ، مصر ١٩٨٤ م .
- ٢٠ - عبد الرحمن بدوى ( لدكتور ) ، النفس عند أرسطوطليس ، مكتبة النهضة القاهرة ١٩٥٤ م .
- ٢١ - زينب شاكر ( الدكتورة ) ، مشكلة لحرية فى فلسفة ابن رشد ، مقال فى كتاب ابن رشد مفكراً عربياً ، إشراف د . عاطف العراقى ، نشرة وزارة الثقافة ١٩٩٣ م .
- ٢٢ - كمال اليازجى ( الدكتور ) ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بيروت ١٩٧٤ م مترجم .
- ٢٣ - محمود قاسم ( الدكتور ) ، فى العقل والنفس ، القاهرة ١٩٥٢ م

- ٢٤ - مخايل صليبيا ، المعجم الفلسفى ، بيروت ١٩٩٧٨ م .
- ٢٥ - يوسف كرم (الدكتور) ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٢٦ - يوسف فرحات ، علماء العرب ، جنيف ١٩٨٦ م .

## ثانياً: المراجع الأجنبية

- 27 - A.Affifi : The Mystical philosophy of Muhyid Al Din Ibnul Arabi : cambridge 1939 .
- 28 - A.Ates : Art Ibn Arabi Encyclopedia of Islam .
- 29 - A.Ates, Autographs in Turkish Libraries, Oriens, Journal, V6, 1953 .
- 30 - Berkely : The philposophy of Immaterlism, London, 1974 .
- 31 - Carrison Fielding, Introdution to History of Medicine, London 1929 .
- 32 - Donald Campel, Arabian medicine and its influence on the Middle ages London, 1920 .
- 33 - George Sarton, Introdution to the History of science .
- 34 - H.Hasse : Art Iraki Encyclopedia. of Islam .
- 35 - Hilary (Evans), Alternate states of consciouness, London , 1989 .
- 36 - Jacob Needieman, Asense of Cosmos : New York,1988.
- 37 - Jacques Martian De Bergson, Thomas d'Aquin :New

Yoek, 1944 .

38 - John White : What is Enlightenment, London, 1984 .

39 - Leibnitz, Discourse Metaphysique; Necessite Morale  
Cite; par Andre verges; Histoire de philospos .

40 - Max Meyrhof, Thirty three Chinal Observations by  
Rhoxes .

41 - W.James, The Varities of Religious Experience, Lon-  
don 1975 .

